Tilman Reitz

Kritik als Ideologie

Selbstreflexion und Herrschaftsanteile der akademischen Linken

Der Topos der korrupten „Eliten" ist so fest im populistischen Diskurs verankert, dass sich die Frage nach seiner realen Entsprechung zu erübrigen scheint. Mit der Anklage sich selbst bereichernder Führungs-, Besitz- und Deutungsschichten wird ebenso Politik gemacht wie mit der Gegeninstanz „Volk", die ideologisch sozial Benachteiligte, die politische Gesamtheit und eine nationale Gemeinschaft verschmilzt. Sollten sich allerdings in den letzten Jahrzehnten Marktliberalismus und Inklusionsansprüche zu einem „progressiven Neoliberalismus" (Nancy Fraser) ergänzt haben, lohnt es in mindestens einer Hinsicht doch nach der Realität der Eliten zu fragen: nach den Privilegien, die im globalen Kapitalismus gerade Linksintellektuelle genießen, nach den Grenzen ihrer oft gut bezahlten Opposition – und danach, inwiefern ihre Tätigkeit die kritisierte Machtordnung nicht eher stabilisiert als gefährdet. Im Zweifelsfall könnte man dann jenseits von Absichtsverkehrungen änderbares Verhalten feststellen und sogar wieder anfangen, Solidarität mit der Masse der Benachteiligten zurückzugewinnen. Der vorliegende Text soll anhand jüngerer (seit 2008 leicht rückläufiger) Debatten um „Kritik" als solche vor allem das Problem genauer bestimmen, um seine praktische Bearbeitung denkbar zu machen.

Junghegelianisches Vorspiel

Als Engels und Marx sich entschieden, die „kritische Kritik" der anderen Linkshegelianer in großem Stil anzugreifen, hatten sie ein Schlüsselargument entdeckt: Ihre früheren Vorbilder und neuen Gegner konnten als Theoretiker so radikal sein, wie sie wollten, sie blieben hilflos bis reaktionär, solange sie die nicht selbst gewählte gesellschaftliche Funktion ihrer Tätigkeit außer Acht ließen. Als widerborstige Staatsphilosophen setzten sie bloß ihre Beamtenstellung aufs Spiel (vgl. Eßbach 1988: 124ff.), mit einer Religionskritik ohne Sinn für Religion bedingende Lebenslagen konnten sie allenfalls randständige Gruppen wie die Juden treffen. Solche Grenzen waren wohl nicht zuletzt durch die Selbstbezüglichkeit der Linkshegelianer sichtbar geworden, die einander während der 1840er Jahre ständig mit kritischen Entwürfen überboten hatten und schließlich bei der Frage ankamen: „Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?" (Bauer 1844) Dass Marx und Engels dies für symptomatisch und ihr Gegenargument für fruchtbar hielten, zeigt die ausufernde, hunderte Manuskriptseiten füllende Serie von Polemiken gegen Bauer, Stirner und Andere.[1] Sie konnten allerdings noch nicht ahnen, dass die bekämpfte Denkweise anderthalb Jahrhunderte später in ausgebauter, weniger riskanter

[1] Die einschlägigen Texte, auf die ich zu Beginn und im Folgenden summarisch Bezug nehme, sind: *Zur Judenfrage* (1843, MEW 1: 347-377), *Die Heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik* (1844, MEW 2: 2-223), sowie *Die deutsche Ideologie* (geschrieben 1845/46, MEW 3: 5-530).

Form wiederkehren würde: als methodische Selbstreflexion akademischer Gesellschaftskritik oder „kritischer Theorie“.

Ich will im Folgenden genau diese Reflexionsform beleuchten, die seit den frühen 2000er Jahren einigen Raum gewonnen hat – zahlreiche Sammelbände (Jaeggi/Wesche 2009, Forst u.a. 2009, Dörre/Rosa/Lessenich 2010) und Monographien (Saar 2007, Iser 2008, Celikates 2009, Boltanski 2010, Herzog 2016) über „Kritik“ machen das unmittelbar deutlich. Die Liste deutet auch schon den relativen örtlichen Schwerpunkt Frankfurt am Main an. Mein Ziel ist nicht, speziell die Frankfurter Schule als „kritische Kritik“ zu denunzieren[2] (zumal andere kritische Schulen inzwischen populismusrelevanter sind), – doch ihre gegenwärtige Phase veranschaulicht gut, in welchem Maß auch kritische AkademikerInnen in ordnungstragende Deutungsinstitutionen eingebunden sind. Die Einbindung selbst kann ich den KollegInnen nicht sinnvoll vorwerfen, und ich teile viele ihrer politischen Anliegen. An drei Punkten scheinen sie mir jedoch zu eifrig die herrschenden Deutungsverhältnisse zu bestätigen: Erstens blendet der neuere Kritikdiskurs in beachtlichem Maß seine Rahmenbedingungen aus, zweitens lenkt er den Blick systematisch von sachhaltiger, auf bestimmte Themen gerichteter Kritik ab, und drittens verschleift er die Differenz zwischen politischer und akademischer Praxis, sodass „Kritik“ nur noch als Art eine Forschungsrichtung erscheint. Indem ich diesen Vorgang analysiere, versuche ich mich selbst auf der Seite sachhaltiger Sozialtheorie zu halten. Statt mich um die wirklich richtige Kritik zu bemühen, will ich die Redeposition derer begreifen, die sie verwalten.

Dazu stelle ich zunächst Tendenzen der Kritik-Literatur dar (1) und versuche dann die Rolle akademisch verankerter Gesellschaftskritik allgemein zu bestimmen, noch einmal am Fall Frankfurt zu illustrieren und zeitdiagnostisch einzuordnen (2). Eine Pointe wird sein, dass die akademische „Kritik“ nicht bloß aufgrund ihrer Vorzüge populistische Gegenideologien provoziert.[3] Vielmehr ist sie selbst am Rand der Ideologie gebaut, und es wird wiederholt zu sehen sein, wie sie in Ideologie abrutscht. Dabei kann ich allerdings nur begrenzt mit Engels und Marx arbeiten. Einerseits unterscheidet sich die geschichtliche Situation der Linkshegelianer wie angedeutet von derjenigen der heutigen akademischen Klasse, die in mehrfacher Hinsicht weniger avantgardistisch ist, und andererseits analysieren die *Deutsche Ideologie* und die *Heiligen Familie* nicht konkret Deutungsinstanzen. Allenfalls finden sich dort Nebenideen zu Priestern, Juristen und Philosophen – genauere Auskunft versprechen erst Intellektuelle, die das moderne akademische Milieu kannten.

Der Begriff „Ideologie“ ist in diesem heterogenen Bezugsfeld am besten zweckgerichtet zu

---

[2] Das haben, damals vor allem auf die Generation Adornos bezogen, andere getan: Schon Adorno selbst setzt sich gegen den Vorwurf zur Wehr, eine selbstbezügliche „kritische Kritik“ zu vertreten (1969: 759); anlässlich von Schelskys Anti-Intellektualismus greifen von Krockow und Dahrendorf die Idee auf (vgl. Schelsky 1975: 420f). Weshalb Intellektuelle dieser Generation, die oft noch am Rand des akademischen Felds agieren, nicht mein Hauptthema sind, führe ich zum Ende hin aus.

[3] Dies ist mehr oder weniger deutlich die Position neuerer Analysen, die hinter Trump, dem Brexit, dem Front National oder der AfD nur sozio-kulturelle „Modernisierungsverlierer“ sehen – ältere weiße Männer, die von fortschrittlichen, gut ausgebildeten Arbeitsmigrantinnen überholt werden (vgl. etwa Inglehart/Norris 2016).

bestimmen. Er soll hier folgende Strukturen bezeichnen: eine Ausblendung der Kontexte und die Überschätzung der Wirkungschancen geistiger Tätigkeit (das ist der Punkt, an dem Engels und Marx ansetzen), eine irreführende Verallgemeinerung der Lebens- und Interessenlagen herrschender oder zu Herrschaft drängender Gruppen (auch dieser Ansatz steht bereits in der *Deutschen Ideologie*, wurde jedoch in marxistischen Analysen seit Gramsci stark ausgebaut), schließlich den Umstand, dass professionelle Weltauslegung auch in der Moderne Herrschaft legitimiert und organisiert (was sich erst mit neuerer akademischer Selbstkritik angemessen begreifen lässt).

1. Legitimation durch Verfahren: die Entleerung der Kritik

Um den neueren Kritikdiskurs angemessen einschätzen zu können, will ich einige seiner Hauptmotive oder -verfahren auffächern und dann ihre Effekte diskutieren. Dazu eignen sich folgende Beobachtungen: Die Diskussion von Formen gesellschaftskritischer Theorie wird a) verschiedene solcher Formen typisierend vergleichen; sie tut dies meistens, um b) bestimmte Kritikformen als besonders aussichtsreich oder als richtig zu erweisen; und sie arbeitet dabei c) häufig die Vorteile einer prozedural gefassten, nicht bereits inhaltlich entschiedenen Kritik heraus. Alle diese Bewegungen sind allgemein gut begründbar, aber wenig vorteilhaft für die Anliegen konkreter Kritik und Opposition.

a) Schulbildende und wirkmächtige Intellektuelle wie Marx, Adorno, Bourdieu, Butler und Derrida haben auf verschiedene Weise den Kapitalismus, das Patriarchat, den Staat, soziale Ungleichheit und Normen persönlicher Identität kritisiert. Es liegt nahe zu fragen, mit welchen Mitteln und mit welchem Recht sie das tun. Eine mögliche Vorklärung besteht darin, ihre kritischen Vorgehensweisen zu vergleichen. Die Ziele können verschieden sein. Man kann der Frage nachgehen, weshalb sich westliche Gesellschaften seit der Aufklärung ständig selbst kritisieren (Koselleck 1959; Foucault 1978), und die Situation zu begreifen versuchen, in der „Kritik zum begründungspflichtigen Problem wird“ (Bohmann/Gertenbach/Laux 2010: 55). Man kann auch vergleichend prüfen, wie kritische Positionen begründet werden, ob etwa die dabei beanspruchten „Werte oder Normen“ kulturrelativ sind oder „in der menschlichen Lebensform als solcher gründen und somit für alle Gesellschaften gelten“ sollen (Iser 2008: 9). Alternativ kann man auf Kritikformen hinweisen, die sich gezielt der Angabe normativer Gründe entziehen (Saar 2009), oder das Verhältnis kritischer Wortführer zu ihrer Klientel klassifizieren (Celikates 2009). Ein typisches Resultat ist in jedem Fall eine Typologie der Kritikformen. Michael Walzer hatte, um das Verhältnis der Kritikerin zu den normativen Standards ihrer Gesellschaft zu klären, „Drei Wege der Gesellschaftskritik“[4] unterschieden,

[4] So der Übersetzungstitel seines Essays *Three Paths in Moral Philosophy* (1987) – tatsächlich geht es darin wie im kurz später folgenden Buch *The Company of Critics* maßgeblich um ‚Social Criticism’ (Walzer 1988).

von denen er einen (die „kritische Interpretation“ bereits etablierter Normen) selbst geht. Matthias Iser bettet die „rekonstruktive Kritik“ von Honneth und Habermas bereits in ein Spektrum von insgesamt sechs Kritik-Typen ein, eine Jenaer Autorengruppe ergänzt auf sieben, um schließlich „subversive Taktiken“ am Rand des Systematisierbaren zu empfehlen (Bohmann/Gertenbach/Laux 2010). Die Typologie enthält nun auch „konstruktivistische“ (Rawls), „genealogische“ (Foucault, Nietzsche) und „welterschließende Kritik“ (Derrida, Rorty) sowie „Ideologiekritik“ (Marx, Horkheimer, Adorno).

Auch diese Listen ließen sich fortführen. Der entscheidende Punkt ist aber bereits erkennbar: je umfassender die Typologie, desto gleichgültiger werden die Inhalte. Abgesehen von der Konvention, eher ‚linke’ Anliegen zusammenzustellen (meistens stillschweigend, explizit z.B. bei Walzer 1988: 44), sind die Beispiele völlig austauschbar. Bei Iser, der den Kritikvergleich mustergültig durchführt, wird das besonders deutlich. Nachdem er fallweise Rassismus, Sexismus, Ausbeutung, Entfremdung und die Mafia erwähnt hat, kommt sein Zwischenfazit zu zunächst „fünf konkurrierenden Formen der Gesellschaftskritik“ ganz ohne Sachfragen aus. Fraglich ist bloß, ob die Kritik „deskriptiv“ oder „normativ“ vorgehen, sich „extern“ oder „intern“ zu verbreiteten Maßstäben verhalten sollte. Die Antworten sind differenziert.[5] Doch von den „konkurrierenden“, sehr verschieden ansetzenden und oft inkompatiblen Auflehnungen gegen Ausbeutung, Männerherrschaft oder rassistische Ausgrenzung ist hier nichts mehr zu spüren. Auch für das Gesamtergebnis der Studie scheinen die bestimmten Konflikte unwichtig zu sein. Iser erklärt, dass sich prinzipiell „alle Missstände durch den Ansatz der kommunikativen Anerkennung […] erfassen“ ließen, aber auch „anderen Formen der Kritik“ ein Recht hätten, weil sonst „womöglich einige Flecken auf der Landkarte der kritikwürdigen Phänomene schwarz“ blieben (ebd.: 302). Unter dem metakritischen Blick werden diese Phänomene zumindest sehr grau.

Die Anliegen von Empörung und Solidarisierung, Protest und Gegenentwürfen, Widerstand und Subversion treten auch dann nicht deutlicher hervor, wenn bestimmte Kritiktypen oder sogar konkrete Themen zur Debatte stehen. Das genealogische „Modell“ etwa, „auf dessen Legitimität als […] Option der Einlösung des machtkritischen Projekts der Sozialphilosophie“ Martin Saar „hinweisen“ will, bleibt ebenfalls vage: „Vielleicht werden erst unter einer derart orientierten Beschreibung Phänomene wie die Koexistenz von formaler Freiheit und neuer Entrechtung, die fast unmerkliche Komplizität mit den Herrschaftstechniken der wertenden und abwertenden Identifikation oder die Selbststabilisierung von normalisierenden Lebensformen, in denen sich Macht und Mentalitäten einschreiben, fassbar, denkbar und problematisierbar.“ (Saar 2009: 587) Die möglicherweise gemeinten Themen sind hier offenkundig durch viele Abstraktionsfilter gegangen. Deutlicher müssten die Bezüge werden, wenn die Kritikmethodologie an einem bestimmten Thema wie Kapitalismus erprobt wird.

[5] Zur Frage extern-intern heißt es z.B.: „Weil sich jede fruchtbare Form von Gesellschaftskritik auf *etwas* beziehen muss, das einen allgemein überzeugenden Ausgangspunkt für unsere kritischen Argumente darstellt, kann sie nicht vollkommen extern sein […]. Aber daraus […] folgt keineswegs, man müsse sich ausschließlich auf bereits bestehende Werte oder Normen beziehen.“ (Iser 2008: 82)

Dass die genannten Jenaer Autoren dabei überwiegend bloß Isers Typologie wiederholen, scheint ein Versehen zu sein – abschließend warnen sie selbst vor einer „Kapitalismuskritik, die sich in Begründungsfragen verheddert, bezüglich der gelebten Praxis aber stumm bleibt" (Bohmann/Gertenbach/Laux 2010: 69). Alternativen finden sich rasch: Nancy Fraser erklärt, dass man den Kapitalismus mit einem „perspektivischen Dualismus" von Anerkennungs- und Verteilungskritik angreifen kann (Fraser 2003: 95f), Axel Honneth (2003: 177ff.) und Rainer Forst (2011: 142-144) wenden ein, dass erst eine Theorie der Anerkennung oder Rechtfertigung die Produktionsweise selbst in den Blick bringt; Rahel Jaeggi (2013) und Hartmut Rosa unterscheiden eine funktionale, eine moralische und eine ethische Kritik des Kapitalismus – wobei Rosa seine Kollegen auffordert, sich zwischen diesen Kritiken zu entscheiden (Dörre/Lessenich/Rosa 2010: 205-223), während Jaeggi meint, dass sie verbunden werden sollten.[6] Das verspricht viele gute Antworten auf die Frage: *Was, wenn überhaupt etwas, ist falsch am Kapitalismus?* (Jaeggi 2013) Konkret bricht die Analyse jedoch regelmäßig ab, sobald die Kritikformen geprüft sind. Fraser geht bereits sehr weit, wenn sie „Ungerechtigkeiten" in der Produktion und Aneignung von Gütern nennt, die „Umverteilung und Demokratisierung" erfordern. Doch die Konsequenzen sind hier wie sonst offen: „Was nach einer solcher Maßnahme von der kapitalistischen Eigentumsform überhaupt noch übrigbleiben würde, muss Gegenstand einer eigenen Untersuchung bleiben" (Fraser 2003: 96). Man kann daher wohl Rahel Jaeggi zustimmen: Das bestmögliche Ergebnis eines Kritiktypenvergleichs ist, dass man die Typisierung verwirft und sich dem Gegenstand der Kritik zuwendet.

b) Eine naheliegende Möglichkeit hierfür wurde bisher noch nicht diskutiert: die Empfehlung, Verteidigung oder Erfindung einer bestimmten kritischen Strategie. Die Sortierung hat dann ein substanzielles Ziel. Wenn in (proto-)politischen Debatten Fehlschlüsse, Scheinevidenzen und einseitige Sichtweisen kursieren, lassen sie sich vielleicht methodisch ausräumen; die Kritikreflexion stellt fest, was falsch läuft, und kann positiv zeigen, wie es besser ginge. Die meisten der genannten Texte verfolgen diesen Zweck, bekanntere Beispiele lassen sich leicht ergänzen: Den VertreterInnen sozialen Fortschritts etwa wurde vorgehalten, dass sie einen westlich-männlich-hochkulturellen Standpunkt einnehmen (vgl. z.B. Spivak 1987; Young 1990) – und der Gegenseite, dass sie vor lauter Kultur- und Symbolpolitik grundlegende Ungleichheiten aus dem Blick verliert (Rorty 1998; Nussbaum 1999); philosophisch ist strittig, ob kritische Urteile allgemeingültige normative Grundlagen ausweisen müssen, weil sie sonst niemand überzeugen können (Gewirth 1978; Habermas 1981 u.ö.), oder ob solche Grundlagen in der Moderne zerstört wurden und davor primär Herrschaft gestützt haben (Connolly 1974; Rorty 1988). Wenn in der jüngeren Debatte Beiträge wie die von Honneth oder Fraser als „avanciert" bezeichnet werden (Forst 2011: 137), heißt das gewöhnlich, dass

[6] „Eine Kritik am *Kapitalismus als Lebensform* […] wäre also eine, die alle drei Dimensionen – das funktionale, das moralische, das ethische Defizit – zueinander in Beziehung setzen müsste." (Jaeggi 2013: 19) Worin die Defizite bestehen, wird in dem Text nicht ausgeführt.

sie solche Gegensätze zu überwinden versuchen. Das Ergebnis könnte eine Dienstleistung der akademischen Diskussion für die öffentliche sein: Sie könnte Argumente verschiedener Seiten klären und ins Gespräch bringen, oder sie könnte systematisch eine Position stärken. Ein näherer Blick zeigt jedoch meist den umgekehrten Effekt: Anfangs politische Anliegen werden in der Kritikmethodendebatte in vorwiegend akademische verwandelt und der öffentlichen Debatte zusehends entzogen. Ich will das zunächst an einem markanten Fall zeigen und später allgemein erklären.

Nancy Fraser gehörte zu den Intellektuellen, denen bereits Ende der 1990er Jahre der Diskurs um kulturelle, ethnische und sexuelle Ausgrenzung zu dominant wurde und die dagegen eine neue Kritik ökonomischer Ungleichheiten verlangten. Frasers Titel für beide Seiten sind „Anerkennung" und „Umverteilung", ihre Kritik lautet, dass die erstere die zweite „verdrängt" und sich intern zur Identitätspolitik „verdinglicht", also auf das Wir-Gefühl von Sondergruppen verengt habe (Fraser 1998). Als Anerkennungsvertreter erwähnt sie (neben Taylor) Axel Honneth, der mit einer Gegenkritik reagiert hat. Der Gang und die Rezeption der Debatte zeigen mustergültig, wie sich politische Anliegen in solche der akademischen Philosophie umwandeln. Bereits Fraser will „Umverteilung und Anerkennung als *normative philosophische Kategorien*" formulieren, begreift dies jedoch zugleich als Zuarbeit für „einen entstehenden antihegemonialen Block sozialer Bewegungen" (Fraser 2003: 134), der beide Ziele verbinden soll. Ob Honneth diese Absicht bemerkt und ernst nimmt, wird nicht völlig klar; in seiner Rekonstruktion wird die akademische Kritik ausschlaggebend: „Im Zuge des Versuchs einer Klärung jener normativen Zielsetzungen, die heute eher diffus und zumeist implizit von verschiedenen Sozialbewegungen verfolgt werden, soll zugleich ein moralischer Maßstab herausgearbeitet werden, der uns über die öffentliche Rechtfertigbarkeit dieser Zielsetzungen zu informieren vermag und zudem deren politische Durchsetzbarkeit erhöhen soll." (Honneth 2003: 131). Dass auch die Bewegungen zielstrebig und die Rekonstruktionen wolkig sein könnten, ist nicht vorgesehen. Doch Honneth will weiter gehen und wird zur Abgrenzung sehr deutlich: „bei mir stellt die ‚anerkennungstheoretische Wende' den Versuch einer Antwort auf ein theorieimmanentes Problem dar, nicht die Reaktion auf eine soziale Entwicklungstendenz der Gegenwart" (ebd.: 148). Die Frage lautet nun: „Welches sind die konzeptionellen Mittel, mit denen eine Sozialtheorie darüber zu befinden vermag, was an der gesellschaftlichen Wirklichkeit von den Subjekten als soziales Unrecht erfahren wird?" (ebd.: 149) Das überrascht etwas, da zumindest die Unrechts*erfahrungen* vor dem theoretischen Befund liegen dürften. Doch Honneth hat ein Motiv für die eigenwillige Formulierung: Er beansprucht, „soziale Unrechtserfahrungen im ganzen kategorial zu entschlüsseln" (ebd.: 157). Dies soll ausschließlich und konkurrenzlos der Begriff der Anerkennung leisten. Ob Honneth sein Versprechen halten kann, muss hier nicht näher interessieren. Entscheidend ist der Schritt von einem Projekt „gegenhegemonialer" Politik zum Hegemonieanspruch einer Theorie. Die kritische Theorie, die Honneth umreißt, verbündet sich nicht mit benachteiligten Gruppen, sondern prüft, ob sie ein Recht auf ihre Unrechtserfahrung haben. Das ist vielleicht

ehrlicher als ein oppositionelles Selbstbild, aber es ergibt eher eine „Theorie über Kritik".
Eine alternative Entpolitisierung bietet Rainer Forst in seinem Kommentar zur Debatte, der ironischerweise die „entscheidende *politische* Frage der Machtausübung" betont (Forst 2011: 150). Gemeint ist damit ein allgemeines Prinzip, denn Forst zieht gar nicht mehr in Betracht, dass am Anfang ein Interventionsversuch stand. Auch die sozialtheoretischen Einsätze sind nicht mehr erkennbar; für Forst begegnen sich mit Fraser und Honneth zwei unzureichende Versuche, die Ziele Gerechtigkeit und Selbstverwirklichung miteinander zu vermitteln (ebd.: 134ff.). Da weder die „anthropologischen oder sozialontologischen Begründungen" (ebd.: 151) der Anerkennung noch Ziele wie die „Umverteilung" kritischer Prüfung standhielten (ebd. 142f.), empfiehlt Forst seinen eigenen Ansatz: das „Recht auf Rechtfertigung" (Forst 2007). Damit ist der Übergang von der Diskurspolitik zum Theoriewettbewerb besiegelt.
c) Forsts theoretischer Ansatz klingt dabei plausibel und scheint geeignet, akademische Machtansprüche zu begrenzen: Er setzt systematisch auf Verfahren, in denen die Beteiligten selbst ihre Ziele bestimmen. Diese Wendung erlaubt zugleich (wenn man weniger dogmatisch verfährt als ihr Erfinder Apel) Begründungsfragen zu entdramatisieren. Die Theorie soll nicht inhaltlich die Prinzipien erarbeiten, denen Kritik und Politik zu folgen haben, sondern nur festhalten, wie man sie aushandeln sollte. Sie muss dann z.B. nicht zwischen dem ‚Richtigen' und dem ‚Guten', politischen und sozialen Rechten wählen. Stattdessen genügt es, eine herrschaftsfreie Diskussion zu fordern. Entsprechend beliebt ist der Prozeduralismus in der normativen politischen Theorie. Bei Habermas und seinen Anhängern heißt er inzwischen bevorzugt „deliberative Demokratie", praktischer orientierte VertreterInnen wollen mit Bürgerdiskussionen die Rationalität politischer Verfahren erhöhen (Fishkin 1995; Brown 2006), andere sehen vor, die in Alltagskonflikten geübte Kritik in akademisch gepflegte zu übersetzen (Celikates 2009, ; Boltanski 2010). Auch Fraser empfiehlt unter dem Titel „partizipatorischer Parität", dass alle „als Ebenbürtige" über gemeinsame Angelegenheiten entscheiden (2003: 54f) – und Forsts „Recht auf Rechtfertigung" betont schon im Titel den Vorrang des Verfahrens.
Die genannten Ansätze werfen jedoch diverse Probleme auf, von denen zwei entscheidend sein dürften. Auf der einen Seite ist es nicht leicht, den „rationalen", von Herrschaft und Sonderinteressen freien Kern faktisch geübter Kritik und erreichter Verständigung zu finden (Boltanski 2010: 45ff.).[7] Auf der anderen Seite ist fraglich, inwieweit Resultate einer rationalen Verständigung vorweg genommen werden dürfen, bevor wirklich alle an ihr beteiligt sind und sich an ihre Ergebnisse halten (vgl. z.B. Apel 1992: 29-61; Fraser 2003: 64f.). In der noch nicht ganz vernünftigen Gesellschaft bleibt damit wohl ein Dilemma:

[7] Dabei wäre auch zu klären, welche Einigung praktikabel ist. Forst erwähnt dies, ohne eine Lösung zu bieten: „Personen [...] sollten [...] als handelnde *Subjekte der Gerechtigkeit* verstanden werden, das heißt als autonome Akteure, welche die Strukturen der Produktion und der Verteilung mitentscheiden, die ihr Leben bestimmen – natürlich eingedenk der Beschränkungen der Gesellschaftssysteme, wie sie sich in den modernen Gesellschaften entwickelt haben." (Forst 2011: 148f) Die Kernbegriffe (vom „autonomen Mitentscheiden" über das „eingedenk" bis zu den undurchsichtigen „Beschränkungen der Gesellschaftssysteme") sind hier so offen, dass sich fast jede politische Seite auf sie berufen könnte.

Entweder muss man *sehr viel* uneingeschränkt „rationale“ Diskussion kontrafaktisch konstruieren, oder man muss bereits etablierte, nicht wirklich herrschaftsfreie Kritik- und Diskussionsformen als *sehr rational* auffassen – wie es etwa Habermas (1996) mit politischer Öffentlichkeit und parlamentarischer Entscheidungsfindung versucht hat. Damit zeichnet sich ab, dass die Akademisierung, mit der die politischen Inhalte gleichgültig werden, gerade dort droht, wo Kritik als allgemeines Vernunftverfahren angelegt werden soll.

Forst zeigt, wie sich der Verdacht bestätigen kann. Er umreißt strikt prozeduralistisch eine „Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse“, die drei Anteile hat: „Erstens die kritische Analyse nicht zu rechtfertigender politischer und sozialer Beziehungen […] – Beziehungen der Diskriminierung, der Exklusion, der fehlenden Gleichberechtigung bzw. Chancengleichheit. […] Zweitens ist damit die Kritik ‚falscher' Rechtfertigungen solcher Verhältnisse gemeint, die sie gegen Infragestellungen abschotten und als legitim darstellen [...]. Drittens ist damit – reflexiv gesprochen – eine Kritik fehlender Strukturen und Institutionen der Rechtfertigung selbst gemeint, die notwendig wären, um Kritiken der ersten beiden Kategorien zu ermöglichen und ihnen zur Effektivität zu verhelfen.“ (Forst 2009: 162) Damit werden Begründungsdiskurse politisch entscheidend. Wer Kritik äußert, meint damit im Kern, dass kein (guter) Grund besteht, eine Einrichtung oder Praxis zu akzeptieren. Das mag einige kritische Impulse erklären; zugleich könnten Forderungen nach Gerechtigkeit, Würde u.ä. mehr beinhalten als nur den Anspruch, die „Gesamtstruktur der Rechtfertigungsordnung“ (ebd.: 164) zu verändern. Doch das Hauptproblem ist ein anderes: Forsts Vorschlag verspricht die politische Welt zu einem moralphilosophischen Seminar zu machen. Würde der dort praktizierte Austausch von Gründen – Habermas' herrschaftsfreier Diskurs – kollektive Entscheidungen anleiten, wäre Ordnung ohne Unterdrückung erreicht. Plausibel ist das aber nur, wenn man Rechtfertigung nicht als Legitimation bereits bestehender Herrschaft versteht,[8] sondern als Ordnung einrichtende Praxis. Für Forst sind „die Orte der Gerechtigkeit dort zu suchen [...], wo die zentralen Rechtfertigungen für die soziale Grundstruktur geliefert werden müssen und die institutionellen Weichenstellungen vorgenommen werden, die das soziale Leben von Grund auf bestimmen“ (Forst 2011: 41). Dass über soziale Grundstrukturen bisher nicht so entschieden wurde, dürfte Forst klar sein. Ob dies zukünftig geschehen könnte, kann offen bleiben. Ideologietheoretisch entscheidend ist, dass der Wunsch danach einen starken Machtanspruch der akademischen Intellektuellen dokumentiert, die bereits Rechtfertigungen hervorbringen, aber noch keine politische Herrschaft ausüben.

Bevor ich diesem Anspruch nachgehe, hebe ich kurz zusammenfassend hervor, inwiefern die kritisierten Effekte der Kritikreflexion kein Unfall sind. Erstens liegt es nahe und entspricht Forschungsgepflogenheiten, dass man philosophische und sozialwissenschaftliche Theorien typisierend anordnet; mit den kritischen unter ihnen verfährt man genauso – und neutralisiert

[8] So hatte die Sache etwa Adorno gesehen: „*Ideologie ist Rechtfertigung*. Sie erheischt […] die Erfahrung eines bereits problematischen gesellschaftlichen Zustandes, den es zu verteidigen gilt […]. Wo bloß unmittelbare Machtverhältnisse herrschen, gibt es eigentlich keine Ideologien.“ (Adorno 1954, 465)

damit ihre praktischen Impulse. Es wäre auch seltsam, wenn Marx und Foucault auf Dauer anders behandelt würden als etwa Smith oder Weber. Zweitens versuchen ambitionierte TheoretikerInnen, möglichst grundsätzliche Alternativen zu bisher anerkannten Argumenten zu finden, wobei der akademische Wettbewerb und nicht die politische Auseinandersetzung die Regeln bestimmt. Ohne eine gewisse Penetranz im Empfehlen der eigenen Grundsätze wäre Honneth nicht geeignet gewesen, die Frankfurter Schule nach Habermas fortzuführen. Und drittens ist gut verständlich, dass akademisch Beschäftigte wie Habermas oder Forst die Strukturen ihrer Tätigkeit zum Maß ihrer Weltauffassung machen. Zumindest wurde dies auch für andere Bereiche bemerkt: „Die Verhältnisse werden in der Jurisprudenz, Politik etc. – im Bewusstsein zu Begriffen; da sie nicht über diese Verhältnisse hinaus sind, sind auch die Begriffe in ihrem Kopf fixe Begriffe; der Richter z.B. wendet den Code an, ihm gilt daher die Gesetzgebung für den wahren aktiven Treiber.“ (Marx/Engels, MEW 3: 539) So auch der Soziologie, die Politologin oder die Philosophin. Im Folgenden gilt es zu analysieren, wie ihre Funktion mit sozialtheoretischer Distanz zu verstehen ist.

2. *Aporien der Kritikerklasse und Institutionen der Weltauslegung*

Ein Jahr bevor Habermas’ *Theorie des Kommunikativen Handelns* erscheint, stirbt Alvin W. Gouldner, der ein weiteres Jahr davor sein wichtigstes Buch publiziert hatte: *The Rise of the New Class* (1979). Es lässt sich als vorgreifende Metakritik von Habermas’ Hauptwerk (und Vorahnung von NachfolgerInnen wie Forst) lesen. Die aufsteigende „Neue Klasse“ bilden Gouldner zufolge die (naturwissenschaftlich-technische) „Intelligenz“ und die (humanistisch geschulten, öffentlich äußerungsfähigen) „Intellektuellen“; ihr verbindendes Medium ist eine „Culture of Critical Discourse“. Gouldner bezeichnet so einen Diskurs, „der es (1) zur Pflicht macht, jede Behauptung zu *rechtfertigen*, dessen Rechtfertigungs*weise* jedoch (2) nicht in der Inanspruchnahme von Autoritäten besteht, der vielmehr (3) der *freiwilligen* Zustimmung der Adressaten allein auf der Basis der beigebrachten Argumente den Vorzug gibt.“ (Gouldner 1979: 55) So weit, so auffallend ähnlich; eventuell hat Gouldner Habermas’ diskursethische Programmtexte verarbeitet. Er beschreibt den kritischen Diskurs allerdings nicht nur mit analytischer Distanz, sondern sogar als „Tiefenstruktur“ einer Klassenideologie: „*Die von den Intellektuellen und der Intelligenz geteilte Ideologie ist also eine Ideologie des Diskurses.*“ (Ebd.) Gouldner konkretisiert diese Kennzeichnung quasi-marxistisch. Zum einen haben die „Intelligenz“ und die „Intellektuellen“ für ihn gemeinsame Interessen: „Die Neue Klasse ist eine Kulturbourgeoisie, die privat die Nutzungschancen (*advantages*) eines historisch und kollektiv produzierten kulturellen Kapitals aneignet“ (ebd.: 41) – Einkunftspositionen, Status, Macht und Kontrolle der kulturellen Produktionsmittel. Zum anderen spricht der öffentlich tätige Klassenteil in seinem kritischen Idiom jedoch immer für alle, nicht zuletzt für die schlechter ausgebildeten Massen. Das muss nicht unehrlich sein, aber ebenso wenig wäre die

Durchsetzung der Gebildeten „das Ende der Herrschaft“: „Das Paradoxon der Neuen Klasse besteht darin, dass sie *sowohl* emanzipatorisch *als auch* elitär ist. [...] Selbst da, wo sie alte Ungleichheiten zerstört, errichtet die Neue Klasse stillschweigend eine neue Hierarchie der Wissenden, der Informierten, der Reflektierten und Verständigen.“ (Ebd.: 148f)

Gouldners Skizze ist unvollständig, seine Analyse der akademisch Ausgebildeten (die nicht alle „Intellektuelle“ sein müssen) ist klassentheoretisch unscharf, und seine Prognosen sind nur teilweise eingetroffen.[9] Er bietet jedoch ein seltenes Beispiel für *die* Selbstreflexion von Kritik, die tatsächlich hilfreich wäre: eine Reflexion auf die Lage, die Interessen und die praktischen Perspektiven der KritikerInnen. Ich will im Folgenden weitere Ansätze für diese Selbstreflexion durchgehen. Im Hintergrund steht die Annahme, dass sie nicht zufällig abgebrochen ist: In dem Maß, in dem sich Gesellschaftskritik akademisch etabliert, nimmt ihre Abhängigkeit von bestimmten anderen Interessengruppen ab, sodass sie (anders als zu Zeiten Gramscis, Mannheims und noch Sartres) nicht mehr dringend mögliche Bündnisse reflektieren muss. Ihr Verhältnis zu gesellschaftlichem Legitimationsbedarf wird abstrakter, und ihre Experimente finden andere Felder, etwa die Subversion symbolischer Ordnungen. Mich interessiert das Ergebnis dieses Prozesses: Welche, wenn überhaupt eine Funktion kann es haben, dass eine Gesellschaft sich institutionalisierte Gesellschaftskritik leistet? Wie ist, anders gesagt, deren akademische Etablierung erklärbar? Für die Antwort setze ich bei drei thesenstarken, doch jeweils einseitigen Klassikern an, die unterwegs zur Selbstreflexion als Hochschulintellektuelle waren: Foucault, Althusser und Bourdieu.

Foucault äußert sich am optimistischsten. In seiner bekannten These, dass der „allgemeine“, für alle sprechende Intellektuelle zunehmend durch den „spezifischen“, an seiner jeweiligen Funktionsstelle opponierenden abgelöst werde, spielt akademische Tätigkeit eine wichtige Rolle. Nicht nur „die Richter und die Psychiater, die Ärzte und die Sozialarbeiter“, sondern auch „die Arbeiter in den Labors und die Soziologen“ sollen an ihrem je „eigenen Ort […] an einer umfassenden Politisierung der Intellektuellen partizipieren“ (Foucault 1976: 146). Das klingt programmatisch, wird aber kausal gewendet: „Dieser Vorgang erklärt, warum bei gleichzeitigem tendenziellem Verschwinden des Schriftstellers als Galionsfigur der Professor und die Universität [...] als […] privilegierte Kreuzungspunkte in Erscheinung treten. Dass aus der Universität und aus der Lehre politisch ultrasensible Regionen geworden sind, hat mit Sicherheit darin seine Ursache.“ (Ebd.) Foucault erläutert ergänzend, die Universität verstärke „Machtwirkungen inmitten einer vielgestaltigen Gesamtheit von Intellektuellen“, „die praktisch alle durch sie hindurchgehen und sich auf sie beziehen“ (ebd.); als umfassende These fügt er später hinzu, dass sich die politischen Kämpfe dorthin verlagern, wo an der „für das Funktionieren unserer Gesellschaft so wichtigen Ordnung der Wahrheit“ gearbeitet wird (ebd.: 150). Das lässt allerdings offen, wofür genau die „Wahrheitsordnung“ wichtig ist – und

[9] Gouldner entwickelt seine Theorie kulturellen Kapitals, die anders als die Bourdieus einen Begriff kultureller Ausbeutung versprochen hätte, leider nicht weiter; er führt nur die durch Zugangskontrollen gesicherten Profite bzw. Renten der Professionen an. Zudem setzt seine Vorhersage, dass die ‚new class’ zur herrschenden würde, (ähnlich wie Konrad und Szelényi, Schelsky und Bell) zur sehr auf eine staatlich organisierte Wissensökonomie.

ob ihre akademische Pflege nicht Regeln folgt, die politische Ziele systematisch verändern. Solche Brechungen vermuten Bourdieu und Althusser, für die institutionelle Wahrheitspflege an organisierte Positionskämpfe gebunden ist und wesentlich der Reproduktion ideologischer Produktionsbedingungen dient.

Bourdieu legt im *Homo academicus* (1984) ein schlichtes, aber schonungsloses Verständnis des akademischen Feldes nahe. Zunächst erinnert er daran, dass die AkademikerInnen bislang immer nur untergeordnet zur herrschenden Klasse gehört haben. Sie bilden „die wesentlichen Gegensätze innerhalb des Macht-Feldes zwischen beherrschter und beherrschender Fraktion" sogar auch unter sich ab, (Bourdieu 1984: 91), indem sie entweder wie MedizinerInnen und JuristInnen eine „Ordnungs- und Machtwissenschaft" pflegen (ebd.: 130) oder wie Geistes- und SozialwissenschaftlerInnen bloß *über* Ordnung reflektieren. Im zweiten Fall haben sie größere kritische Spielräume und häufig – „als (relativ) Beherrschte zweiten Grades" (ebd.: 281) – höheren Leidensdruck. Überall wird jedoch die innerakademische Machtordnung spürbar: „Universitäres Kapital hat und behält, wer Positionen innehat, mit denen sich andere Positionen […] beherrschen lassen" (ebd.: 149), zumal die des ‚Nachwuchses', der zu den Etablierten in Klientelverhältnissen steht und sich auf dem langen Karriereweg „in einer Art innerer Unterwerfung" (ebd.: 178) die Prinzipien der Institution zueigen macht. Bourdieu kontrastiert diese Mechanismen mit den offeneren Chancen des publizistischen Markts. Mit dessen Krise könnten traditionelle Muster jedoch unerwartet intakt bleiben. „Analog zur Akkumulation symbolischen Kapitals in einer vorkapitalistischen Gesellschaft […] wird die Akkumulation […] akademischer Autorität mit dem Einsatz der ganzen Person erkauft ", mit Regeltreue, Loyalität, „wechselseitig erwiderten Diensten", dem „Aufbau von Bündnissen, einer besonderen Klientel und generell eines stillschweigenden Einverständnisses aller Beteiligten" (ebd.: 167f.). Der ‚akademische Kapitalismus' der Exzellenzwettbewerbe (Münch 2011) zeigt in dieser Beleuchtung neofeudale Züge.

Nimmt man Althussers Analysen zu den ‚ideologischen Staatsapparaten' (ISA) hinzu, kann man zudem an kirchliche Hierarchien denken. Althusser diskutiert die im Bildungssystem vermittelten Inhalte, die Bourdieu weitestgehend ausspart. Die bekannte These ist, dass sie auch jenseits der Ausbildung nützlicher Kompetenzen eine Funktion haben. Zum einen müssen Menschen ein Verhältnis zu sich und ihrer Wirklichkeit ausbilden („das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen"; 1970: 133), und Instanzen wie Kirche, Schule und Kino bieten ihnen Muster dafür. Zum anderen braucht jede soziale Ordnung, auch wenn sie einigen auf Kosten anderer nutzt, breite Zustimmung, zu der die ISA anleiten (ebd.: 119f). Althussers Hauptbeispiel ist die Schule, doch man muss nur ein wenig weiter denken, um zu den Hochschulen zu kommen (Demirović 2007). Die Bildungssubjekte, zunehmend kenntnis- *und* überzeugsreich, gehen in immer höhere Tätigkeitsfelder ab: „Jede Gruppe, die unterwegs ‚fällt' [eine Anspielung auf ‚Kader'], ist praktisch mit der Ideologie versehen, die ihrer Rolle in der Klassengesellschaft entspricht" (128). Eine differenziertere Darstellung der vermittelten Einstellungen wäre hier sicher sinnvoll. Zugleich finden sich in

Bildungszielen der Gegenwart bemerkenswerte Ähnlichkeiten zu Althussers Skizze: Auch heute wird nicht nur Beschäftigungsfähigkeit angestrebt, sondern auch die Ausbildung von „Selbst- und Sozialkompetenzen“ sowie staatsbürgerlichen Tugenden. Und für die primär reflektierenden Fächer liegt es überdies nahe zu fragen: *Was sonst* sollten sie leisten? Sofern sie Überzeugungen und Begründungen, Selbst- und Weltverhältnisse betreffen, sind sie im weitesten Sinn immer ideologisch.

Allerdings greift die dabei mögliche „Kritik“ die mutmaßlich vermittelte Ideologie an. Wenn Hochschulen vorrangig antiautoritäre, radikaldemokratische und kapitalismuskritische Inhalte pflegen, ist schwer zu sehen, wessen Rolle in der Klassengesellschaft sie vorbereiten. Man könnte Althusser also einfach entgegenhalten, dass die Reflexion leistet, was sie verspricht: Sie zwingt Ordnungen in die Begründungsdebatte und trägt so zu ihrer Rationalisierung und Relativierung bei. Liegt die Ideologie also (auch) in der Analyse? Ein Teil dieser Frage lässt sich allgemein klären. Die Analysen Bourdieus, Althussers und Foucaults sind sämtlich von Einseitigkeiten geprägt, die von einer prekären Sprecherposition zeugen. Alle drei sprechen als Akademiker für ein vorwiegend akademisches Publikum; sie verorten sich jedoch (ihrer faktischen Erfahrung entsprechend) am Rand des Betriebs, indem sie die akademischen Institutionen entweder wie Foucault voluntaristisch verflüssigen oder wie seine Kollegen objektivistisch verhärten. Das typische Handlungswissen von Insidern, die gelernt haben, welche Schrauben man drehen kann, und so begrenzt etwas zu erreichen erhoffen, vermeiden sie prinzipiell. So können sie einerseits wie von außen Mechanismen benennen, die für die heutigen KritikerInnen zur Selbstverständlichkeit abgesunken oder verbindlich geworden sind; andererseits stilisieren sie diese Mechanismen jedoch als reinen systemischen Zwang oder reine Verfügungsmasse.[10]

Das Bild wird daher plausibler, wenn man die absoluten Festlegungen der Anti-Voluntaristen in starke Tendenzen übersetzt. Die mit Bourdieu und Althusser begriffenen Institutionen erscheinen dann als *Filter*: Es ist *sehr wahrscheinlich*, dass geistige und politische Radikalität durch akademische Konkurrenzkämpfe und Patronage gebrochen wird, dass eine in diesem Apparat gepflegte Kritik nicht die relativen Privilegien der Akademikerklasse angreift, dass diese die Staatsmacht und die Oberschichten, denen sie ihren Unterhalt verdankt, nur begrenzt infrage stellt, sie in vielen Aspekten bejaht und ihnen (in immer noch zu klärender Weise) Legitimationsstücke liefert. Situationen, in denen die Filteranlagen von Krisenbewusstsein und institutioneller Unzufriedenheit, vom Druck neuer Zugänge oder nichtakademischer Kräfte weggespült werden, bleiben möglich, sind aber nicht zufällig selten.

Sollte die akademische Kritik nicht nur im Sinn von Selbstüberschätzung ideologisch sein, müsste sich allerdings auch positiv zeigen lassen, wie sie Herrschaftsstrukturen rechtfertigt oder in ihrer symbolischen Praxis verstärkt. Die Marxschen und Gouldnerschen Formeln zur

[10] Ein gutes Bild für die so erzeugte Sprecherposition gibt Althusser in einer (inhaltlich anders gemeinten) Schlussbemerkung zur Ideologie: „Man muss außerhalb der Ideologie sein […], um sagen zu können: Ich bin in der Ideologie“ (1970: 143).

geistigen Macht der Bourgeoisie oder Kulturbourgeoisie bieten hierfür nur erste Ansätze. Um sie abschließend auszuführen, gehe ich von einer neueren akademischen Machtform aus, um dann eine offene Funktionsbestimmung für die Rolle kritischer Inhalte zu gewinnen und sie schließlich in die Ausgangskonstellation Populismus vs. „Eliten" einzutragen.

In letzter Zeit fließen Forschungsmittel bekanntlich zunehmend in große, auf Antrag und in Wettbewerben vergebene Verbundprojekte, von Forschergruppen bis zu Exzellenzclustern. Für die Geistes- und Sozialwissenschaften wird rege diskutiert, was (wenn überhaupt etwas) diese Verbünde solide finanzierter Einzelforschung hinzufügen. Hier interessiert vor allem ihr politischer Effekt in Verbünden mit kritischem Schwerpunkt, etwa den Graduiertenkollegs Selbst-Bildungen (Oldenburg) und Kulturen der Kritik (Lüneburg) oder dem Jenaer Kolleg Postwachstumsgesellschaften. Viele Kennzeichen dürften alle Orte dieser Art teilen. Ein besonders gutes, weil repräsentativ gefördertes Beispiel bietet erneut die Frankfurter Schule, deren Kontinuität aktuell maßgeblich durch das von Forst und dem Rechtswissenschaftler Klaus Günther geleitete Exzellenzcluster „Normative Orders" bzw. „Die Herausbildung normativer Ordnungen" an der Goethe-Universität Frankfurt gesichert wird.[11] Das könnte einen neuen institutionellen Zustand der Schule bedeuten. Nach der privat finanzierten, in der Emigration außerakademisch organisierten Kapitalismus-, Staats- und Kulturkritik unter Horkheimer sowie den akademisch eingehegten Versuchen von und um Habermas, kritisch besetzbare Prinzipien der westlichen Demokratie zu erschließen, engagieren sich die Erben erfolgreich in den Wettbewerben des akademischen Kapitalismus. Die Inhalte sind gegenüber den früheren Phasen vielfältiger, weil mehr Nachwuchs finanziert werden kann und die Clustersprecher weniger Theorie vorlegen, an der er sich abarbeiten könnte. Stattdessen wird die bereits unter Habermas und Honneth angebahnte Rezeption politischen Denkens aus den USA und anderen Weltteilen fortgesetzt; starke Orientierungen oder Neuerungen werden sich im Zweifelsfall erst mit der Zeit bilden. Auf der Hand liegen dagegen die institutionellen Vorgaben, auf die man sich hier wie an anderen Standorten mit dem Großprojektbetrieb eingelassen hat:

Erstens bestätigt man die Logik akademischer Wettbewerbe, in denen der Gewinner alles erhält und in denen folglich alles ans Gewinnen gesetzt wird. Die Kritik meritokratischer Prinzipien auf Märkten, in Bildungs- und Weisungshierarchien mag noch so stichhaltig sein (vgl. für eine Version aus dem Frankfurter Umfeld Herzog 2016: 135ff.), eingeübt wird das Streben nach Erfolg bei den *Peers*, die vorauseilende Anpassung an ihre Standards und die Anerkennung der Machtresultate. Denn *zweitens* stärken die Großprojekte auch Hierarchien und Machtkonzentration. Von einem Clustersprecher sind mehr Personen abhängig als von einer einfachen Professorin, und in Streitfeldern bedeutet dies ideologische Untersagungs-

[11] So legt es zumindest ein Blick auf die Beteiligten nahe: Viele Principal Investigators und Assoziierte wie Christoph Menke, Axel Honneth, Stefan Gosepath und Martin Saar (hierfür und für weitere Informationen: http://www.normativeorders.net/de/) bewegen sich in der Tradition der Frankfurter Schule und wurden teilweise erst im Rahmen des Clusters nach Frankfurt berufen. Auch unter den Forschungsprojekten finden sich viele Themen der Kritischen Theorie; insgesamt umfasst das Exzellenzcluster allerdings deutlich mehr als deren Fortführung. Sie hat hier nur einen besonders starken Rahmen bzw. ihren momentan stärksten Stützpunkt.

und Orientierungsmacht. Die Folge sind nicht einfach Willkür und Dogmatismus. Gerade wenn die Führungsriege bloß darauf hinwirkt, die nächste Verlängerung zu gewährleisten, gliedert sie den Nachwuchs in den Staatsapparat akademischer Weltdeutung ein; das sensible Wissen über solche Disziplinierungen wurde noch nicht systematisch erhoben. Die Erziehung aller Beteiligten erfolgt *drittens* aber auch sichtbar, weil geistes- und sozialwissenschaftliche Großprojekte hochgradig repräsentativ sind. Je weniger ihre Forschung funktional evident ist (wie etwa bei Panelstudien, Aktenerschließung u.ä.), desto mehr stehen die Geförderten in der Pflicht, Nutzen für die Gesellschaft zu demonstrieren – und kommen ihr gern in öffentlichen Aktivitäten mit prominenter Beteiligung nach. Das Frankfurter Cluster bietet beispielsweise Frankfurt Lectures, Jahreskonferenzen, Nachwuchskonferenzen, Ringvorlesungen, Crisis Talks, Frankfurter Stadtgespräche und einige andere Formate. Die gegebenen Rangordnungen in der akademischen und politischen Welt werden dabei tendenziell schlicht verdoppelt. Von der Hegemonie der USA (die vor Trumps „Angriff auf die liberale Weltordnung", Thema der aktuellen Ringvorlesung, unproblematisch gewesen zu sein scheint) über das Amtsprestige deutscher Regierungsvertreter (Günther Oettinger in Frankfurt, Bodo Ramelow in Jena) bis zum Ruhm von Starintellektuellen (die Jena trotz einiger Dopplungen sogar öfter zu buchen scheint: Charles Taylor, Nancy Fraser, Eva Illouz ...) wird nichts ausgespart, was nicht bereits als wichtig gilt.

Was bedeutet es, wenn innerhalb solchen Machtordnungen kritische Inhalte vorgetragen und diskutiert werden? Allgemein besteht ihre ideologische Rolle wohl darin, einen *Überschuss möglicher Legitimations- und Identifikationsmuster* zu bilden. Die meisten davon werden nie außerhalb akademischer Kreise relevant und irgendwann wieder vergessen, einige finden breite Verwendung, andere müssen erst akademisch entschärft werden, bevor sie politikfähig sind. Grundsätzlich bleiben sie relevant, weil sie in das größere Kräftefeld gesellschaftlicher Selbstdeutung eingehen. Gemeinsam mit politischen Programmen und Debatten, medialen Angeboten, Verbands- und Unternehmens-PR, Kulturindustrie und Warenästhetik bestimmt auch die Weltauslegung an den Hochschulen darüber, welche kollektiv bindenden oder folgenreichen Entscheidungen Zustimmung finden. In dieser weiten Perspektive lassen sich Althussers Funktionsannahmen, Bourdieus Machtbeschreibung und Foucaults Begriff von Wahrheitsregimes verbinden: Welche Ideologie vorherrscht, wird in vermachteten – und durch ökonomischen und politischen Zwang gerahmten – Deutungsapparaten entschieden.[12] Innerhalb dieser Grenzen kann die politische Stoßrichtung oder Filterwirkung akademischer Reflexion einen echten Unterschied machen.

Genauere Angaben lassen sich an Luc Boltanski anschließen, der Kritik in den „*kapitalistisch-demokratischen* Gesellschaften" der Gegenwart eine tragende Rolle zuschreibt: „In diesen Gesellschaften unterliegen die der Öffentlichkeit übermittelten Geschehnisse und die über sie verbreiteten Diskurse […] einem *Imperativ der Rechtfertigung*, so dass sie von jedem wie auch immer dazu qualifizierten [...] Adressaten diskutierbar gemacht werden können. […] In

[12] Eine Theorie für dieses Wirkungsgefüge bietet Antonio Gramscis Konzeption der Hegemonie.

diesem Gesellschaftstyp unterliegen nicht nur Staatsagenturen, sondern auch das, was man […] die *Institutionen des Kapitalismus* nennen könnte, diesen Anforderungen." (Boltanski 2010: 185) Das liest sich wie eine präzisierte Form von Gouldners Prognosen, und es lässt sich besser als diese mit Beispielen belegen: Von der Aktionärs- und Verbraucherbeteiligung über Evaluations- und Auditverfahren bis zu diversen Ansätzen der Bürgereinbindung via Internet kann man eine neue „Beziehung zwischen Institutionen und Kritik" annehmen (ebd.), weil letztere zunehmend die ersteren legitimiert. Alle können sich kritisch äußern, doch fast alle lernen dann von Fachleuten oder stärker Einverstandenen, dass angesichts systemischer Zwänge und gerade nicht verhandelbarer Machtverhältnisse bereits die bestmögliche Regelung herrscht. Ordnungserhalt und harte Entscheidungen werden so durch Diskussionen mit Betroffenen begleitet, transparent gemacht und vor allem legitimiert; was früher als Weisung von oben aufgetreten ist, erscheint nun als breite Einsicht in die Notwendigkeit oder als Bestätigung gemeinsamer Werte und Normen. Wo dieser Zustand herrscht, haben zwar nicht die Intellektuellen die Macht übernommen, aber sie tragen mit ihrer argumentativen Praxis deutlich zu deren Aufrechterhaltung bei. Sie stützen, um es mit Laclau zu sagen, ein organisiertes Systems von Differenzen, das nur mit populistischer Vereinfachung angegriffen werden kann. Die Beobachtung, dass der flexible Kapitalismus die ‚Künstlerkritik' an der Industriegesellschaft aufgenommen hat (Boltanski/Chiapello 1999), ist ergänzungsbedürftig: Der Transparenz- und Verantwortungskapitalismus, der sich zeitgleich durchgesetzt hat, aber besser für Krisenzeiten geeignet ist, wäre nicht ohne Akademikerkritik möglich.

Die Legitimation durch diskursive Verfahren bildet heute offenkundig nur eine von mehreren Möglichkeiten, Zustimmung für Ein- und Unterordnung zu gewinnen. In anderen Fällen dominieren ökonomische Zwänge und Dogmen, Charisma und Gemeinschaft, Ausgrenzung und Diffamierung. Dennoch bleiben die Fragen akut, ob gerade die dargestellte Legitimation durch Kritik autoritären Protest herausfordert und ob die akademische Klasse Chancen hätte, nicht derart und zu diesem Preis mitzuregieren. Die erste Antwort ist einfach. Gebildete, kritikoffene Weisen des Regierens und privilegierten Lebens sind in der Tat üblich geworden und geben den Unterprivilegierten zahlreiche Angriffspunkte für rechten wie linken Protest. Beispiele sind WirtschaftsexpertInnen, die Milliardenzuschüsse für Banken rechtfertigen, Quoten und Sprachregelungen, die Gleichberechtigung formal gewährleisten sollen, Offenheit für eine Migration, die nur vereinzelt in den besseren Vierteln, Schulen und Arbeitskontexten ankommt, kostspielige Bioprodukte, ein kosmopolitischer Lebensstil, der die umweltbewusste Klasse häufig in Flugzeuge zwingt, die zunehmende Kopplung von Vielfliegereinkommen und -berufen an Master- und Doktortitel. Gerade eine solche (fortsetzbare) Liste macht jedoch die zweite Frage dringlich: Sollten akademische Linke Ökologie, Antirassismus, Feminismus, den Kampf für vielfältige Sexualität usw. kleiner schreiben, um wieder volksnah zu werden? Vermutlich würde sie so nicht nur ihre Prinzipien, sondern auch die akademisierten Volksteile verlieren. Lösungen sind auf anderen Ebenen zu suchen: Einiges wäre gewonnen, wenn sich Akademikerinnen auch praktisch der Herrschaft verweigern, die sie argumentativ angreifen.

Bereits im Hochschulsystem selbst kann man gegen prekäre Beschäftigung und inszenierte Wettbewerbe kämpfen, für Demokratie jenseits professoraler und präsidial-unternehmerischer Verfügungsmacht eintreten. Gewerkschaftliche Organisierung und Streikfähigkeit wären erste Schritte, um vom Wohlwollen der höheren Stellen unabhängig zu werden und Solidarität mit nichtakademischen Kreisen aufzubauen. Eine breiter ausgerichtete öffentliche Soziologie, eine ernsthaft politische Philosophie usw. sollte zudem vorrangig mit Protestbewegungen (gegen Austerität, Umverteilung nach oben, neue Aufrüstung und Kriegspolitik ...) statt mit Geldgebern kooperieren. Wer nicht vorrangig auf direkte oder indirekte Wissensrenditen hofft, hat einige Möglichkeiten, sichtbar Heuchelei zu vermeiden. Und wo dies am Interesse der akademischen Klasse an sich selbst scheitert, sollte man es sich zumindest eingestehen, statt weiter abstrakt und brav das Thema ‚Kritik' zu pflegen.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1954): Beitrag zur Ideologienlehre. In: *Soziologische Schriften I*. Hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt/M 1979: 457-477.

Adorno (1969): Marginalien zu Theorie und Praxis. In: *Gesammelte Schriften* 10.2. Hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt/M 1997: 759-782.

Althusser, Louis (1970): Ideologie und ideologische Staatsapparate. In: ders., *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg-Berlin 1977: 108-153.

Apel, Karl-Otto (1992) (Hg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M.

Bauer, Bruno (1844): Was ist jetzt Gegenstand der Kritik? In: *Feldzüge der reinen Kritik*, hg. v. H. M. Saß, Frankfurt/M 1968: 200-223.

Boltanski, Luc (2010): *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*. Frankfurt/M.

Ders./ Chiapello, Ève (1999): *Le nouvel ésprit du capitalisme*. Paris.

Bourdieu, Pierre (1984): *Homo academicus*, Frankfurt/M 1992.

Brown, Mark B. (2006): Survey Article: Citizen Panels and the Concept of Representation. In: *Journal of Political Philosophy* 14 (2): 203-225.

Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt/M.

Connolly, William E. (1974): *The Terms of Political Discourse*. Princeton 1993.

Demirović, Alex (2007): Die Transformation der Staatlichkeit von Hochschulen. In: *Das*

Argument 49: 531-545.

Dörre, Klaus/ Lessenich, Stephan/Rosa, Hartmut (2009): *Soziologie, Kapitalismus und Kritik*. Frankfurt/M.

Eßbach, Wolfgang (1988): *Die Junghegelianer. Zur Soziologie einer Intellektuellengruppe*. München.

Etzioni, Amitai (2006): Introduction. In: ders./A. Bowditch (Hg.), *Public Intellectuals – an Endangered Species?* Lanham: 1-27.

Fishkin, James (1995): *The Voice of the People*. New Haven/Conn.

Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.

Ders. (2009): Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen. In: R. Jaeggi/T. Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?* Frankfurt/M: 150-164.

Ders. (2011): Das Wichtigste zuerst. Umverteilung, Anerkennung und Rechtfertigung. In: ders., *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Berlin: 134-154.

Ders., Martin Hartmann, Rahel Jaeggi u. Martin Saar (Hg.) (2009): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt/M.

Foucault, Michel (1976): Die politische Funktion des Intellektuellen. In: ders., *Dits et Ecrits. Schriften*, hg. v. D. Defert/F. Ewald, Bd. 3, Frankfurt/M 2003: 145-52.

Ders. (1978): *Was ist Kritik?* Berlin 1992.

Fraser, Nancy (1998): Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation. In: *The Tanner Lectures on Human Values*, Bd. 19, hg. v. G. B. Peterson. Salt Lake City 1998: 1-67.

Dies./Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt/M.

Gewirth, Alain (1978): *Reason and Morality*. Chicago u.a. 1995.

Gouldner, Alvin W. (1979): *Die Intelligenz als neue Klasse. 16 Thesen zur Zukunft der Intellektuellen und der technischen Intelligenz*. Frankfurt/M-New York 1980.

Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. Frankfurt/M.

Ders. (1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Philosophie*. Frankfurt/M.

Herzog, Benno (2016): *Discourse Analysis as Social Critique. Discursive and Non-Discursive Realities in Critical Social Research*. London.

Inglehart, Ronald F./Norris, Pippa (2016): *Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash*, HKS Faculty Research Working Paper Series RWP16-026 (https://ssrn.com/abstract=2818659, zuletzt gesehen 10.7.2017)

Iser, Matthias (2008): *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt/M.

Koselleck, Reinhart (1959): *Kritik und Krise. Zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt/M 1997.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London.

Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke*. Berlin 1957ff. (= MEW)

Rorty, Richard (1988): Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In ders.: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Vorträge*, Stuttgart: 82-125

Ders. (1998): *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge/Mass. u.a.

Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M, New York.

Ders. (2009): Macht und Kritik. In: ders./R. Forst/M. Hartmann/R. Jaeggi (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt/M: 567-587.

Schelsky, Helmut (1975): *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. 2., erw. A., Opladen.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1987): *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York u.a.

Walzer, Michael (1987): *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*. Berlin 1990.

Ders. (1988): *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M 1991.

Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton/NJ.